

Le sublime

par **Olivier
BARRUCAND,**

pasteur associé
à Charnay-lès-Mâcon,
France

Qui a eu un jour la chance d'être en montagne dans les Alpes et de se trouver face à la chaîne du Mont-Blanc ? Sublime ! Qui a eu un jour la chance de profiter d'une nuit d'été passée sous la voûte céleste ? Sublime ! Qui un jour s'est fait peur en étant face à une mer déchaînée battant les falaises d'Étretat ? Sublime !

Dans toutes ces expériences les mots nous manquent, les émotions sont fortes. Ce qui nous fait face est si spectaculaire, magnifique, ou terrible, que nous en sommes bouché bée, saisis, transportés. Ce qui nous fait face est si vaste, saisissant, que nous nous sentons comme dépassés, parfois mêmes ébranlés.

À l'époque des Lumières, puis lors du Romantisme, les artistes se sont emparés de ce sujet du sublime. Comment peindre cette sensation que nous ressentons, mais comment aussi parvenir à produire des œuvres qui pourraient susciter le même effet ? Certains ont cherché à représenter la grandeur, la profondeur, l'immensité, la turbulence, le caractère terrible du monde naturel. D'autres ont recherché la grandeur au travers de la représentation de scènes épiques venant de l'histoire, en ayant recours à l'imagerie de l'Ancien Testament ou de l'Apocalypse, ou à des sources comme la *Divine Comédie* de Dante ou les poèmes épiques de *L'Odysée* et de *L'Iliade* d'Homère.

Ce sublime qui est émoi et saisissement dans l'expérience, que le dictionnaire nous donne comme désignant « ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre moral, esthétique, intellectuel¹ » est un sujet de réflexion qui possède une histoire longue comme celle de la philosophie.

¹ *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires le Robert, 1993, p. 2155.

Il apparaît à la période antique dans les écrits du Pseudo-Longuin où il décrit la cime du discours rhétorique. Il est repris à l'époque chrétienne, des Pères de l'Église jusqu'aux mystiques latins du XII^e siècle, pour traduire la mystique de l'expérience de Dieu. Au XVIII^e siècle Vico cherche à articuler les deux conceptions en posant le sublime comme fondation de l'homme et du monde civil. Quand se développe la nouvelle discipline de l'esthétique, le sublime va être réfléchi en lien avec la beauté et Burke va être celui qui va développer la distinction d'une double esthétique, du sublime et de la beauté, se basant pour étudier la première sur une observation de la nature alors qu'elle prend son visage le plus terrible. Kant marchera aux côtés de Burke en cherchant à fonder cette double esthétique à l'intérieur de sa théorie des facultés. La période romantique coïncide avec ce moment où le sujet du sublime devient le support de travail d'une grande variété d'artistes, mais elle n'amène pas de progrès théorique sur le sublime. Au XX^e siècle Freud voit dans le sublime ce qui permet de développer chez le sujet les forces de sublimation quand Lacan discerne dans le sublime un salut pour l'homme car il produit des signifiants qui le structurent. Arrive enfin notre XXI^e siècle et la réflexion de Saint Girons pour qui le sublime est finalement « l'insaisissable qui saisit² ».

Un constat se dessine : le sublime est quelque peu absent de la réflexion théologique depuis la période médiévale. Nous nous sommes alors posé cette question : Avons-nous quelque chose à gagner à (ré-)intégrer le sublime comme une perspective³ à l'intérieur de notre vision chrétienne du monde et de notre théologie ? Nous proposons de répondre par l'affirmative en déclarant que le sublime est un acteur de la révélation que nous pouvons avoir à propos de Dieu, de la réalité et de nous-mêmes. Plus précisément, nous proposons de montrer que le sublime nous aide à comprendre Dieu dans sa nature admirable et terrible, nous aide à comprendre l'ordre et la symétrie de l'univers, et nous aide enfin à comprendre comment Dieu nous a dotés d'aptitudes spécifiques pour être sacrificateurs devant lui.

Nous allons débiter cette présentation par une étude de l'intégration que nous pouvons faire du sublime dans une vision chrétienne du monde avant de nous pencher successivement sur chacun des points avancés. Nous terminerons en évoquant les fruits produits par

² Voir Baldine Saint Girons, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005.

³ Nous comprenons le terme « perspective » comme ayant le contenu que Frame lui donne dans sa réflexion théologique, voir *Theology in three dimensions*, Phillipsburg (NJ), 2017.

ce début d'intégration de la perspective du sublime en théologie, la valeur que possède ce premier essai d'intégration, et les suites que nous pouvons lui donner.

Le sublime dans une vision chrétienne du monde

Proposition de définition préliminaire, Psaume 119,89-96

Pour commencer à inscrire le sublime dans une vision chrétienne du monde, nous nous penchons sur ce passage du Psaume 119. Son étude nous permettra d'aboutir à une proposition de définition préliminaire.

Nous sommes dans ce texte avec un double mouvement symétrique. Il débute dans la contemplation de la Parole de l'Éternel qui subsiste dans les cieux, qui est celle qui est en Dieu lui-même (Ps 119,89), pour finir au niveau de l'expérience personnelle du psalmiste où celui-ci constate qu'en l'absence de la Parole divine il ne pourrait lui-même subsister (Ps 119,92). Il continue en repartant de cette même expérience personnelle, où le psalmiste s'engage envers la Parole de Dieu et Dieu lui-même (Ps 119,93), avant de s'élever à nouveau pour finir dans une nouvelle contemplation de la Parole. Cette Parole est celle que Dieu a adressée librement à ses créatures, selon sa propre nature, qui est d'être parfaite et sans limite (Ps 119,96) : « Je vois des bornes à tout ce qui est parfait : Tes commandements n'ont point de limite ».

Nous mettons en avant le caractère concomitant qui existe entre Dieu et sa parole pour avancer que ce qui est dit à propos du commandement peut se comprendre comme étant valable pour Dieu lui-même. Et nous voyons que le psalmiste opère une distinction entre ce qu'il observe de parfait, d'achevé, de complet, et qu'il observe dans son environnement ; et ce qu'il observe du commandement. Celui-ci apparaît comme infiniment vaste et sans limite, avec une perfection qui est sans borne, sans fin, sans terme.

De là nous en déduisons une définition préliminaire du sublime : celle d'une perfection jointe à l'absence de limites, qu'elles soient temporelles ou spatiales, une perfection qui est infiniment vaste, stable et complète dans tous ses aspects, qui est au-delà de la représentation de l'homme, quoique celui-ci puisse en avoir la connaissance. Ce sublime est celui de Dieu qui est parfait, infini, absolu et personnel et qui demeure dans les cieux. L'homme est en mesure de le contempler et sa réponse doit être celle d'un engagement résolu.

Articulation de la définition avec certains des concepts philosophiques rattachés au sublime

L'étude de l'histoire du sublime a permis de mettre à jour un ensemble de concepts attachés. Il est intéressant de voir comment la définition proposée s'articule déjà en partie avec ceux-ci.

La réflexion sur le sublime identifie *une relation sujet/objet* : il y a l'objet du sublime et sa cause, et les effets sur le sujet. Nous dirons que le sublime est fondé en Dieu et qu'il est en relation avec la dimension spirituelle de l'homme. Quels en sont les effets ? La section étudiée débute comme un hymne qui célèbre la Parole de Dieu. L'effet du sublime est la louange du psalmiste. Le sublime est attaché en philosophie à *l'action* et à *la contemplation*. Celles-ci sont présentes : action d'engagement du psalmiste et contemplation de la Parole. C'est ensuite *le caractère structurant* du sublime qui a été mis en avant par Vico. La composition de la section fait apparaître cette perspective : le premier mouvement met en avant la souveraineté de Dieu, et le second la place que le psalmiste compte prendre, place qui « structure » alors son existence. Enfin le sublime nous met face à *notre capacité à nous transcender*. La hauteur de l'engagement du psalmiste répondra à ce point.

Certains éléments restent cependant de côté, ce sont essentiellement ceux liés à l'étude de Burke du sublime terrible de la nature. Nous les retrouverons par la suite.

Articulation de la définition avec la réflexion théologique

Nous sortons trois éléments de la définition pour parvenir à une articulation : le premier est celui de la perfection, le second est celui de l'absence de limites et le troisième est celui de contemplation et d'engagement de l'homme.

Au regard de la perfection nous proposons d'associer l'indépendance de Dieu, son aséité, à l'idée de sublime-divin. Nous suivons pour cela une logique de la condition nécessaire et suffisante. Pour que Dieu soit parfait, il faut nécessairement qu'il soit indépendant, et dire que Dieu est indépendant est suffisant pour conclure à sa perfection.

Au regard de l'absence de limites nous proposons l'infinité et la transcendance de Dieu comme sublime dans la distinction Créateur/créature. Nous comprenons la transcendance non pas comme une réalité spatiale ou temporelle mais comme la réalité d'une différence de nature qualitative entre Dieu et l'homme.

Au regard de la contemplation et de l'engagement de l'homme nous proposons la manifestation de la gloire de Dieu et sa réponse. C'est ce que nous pouvons appeler un sublime existentiel pour le fidèle : il vit la manifestation de la présence alliancielle de Dieu, et en retour il s'engage dans une action d'obéissance et dans une contemplation à propos de la perfection et de la transcendance de Dieu, à propos de son indépendance et de son infinité. Cette contemplation va en retour nourrir son admiration et son attachement à tenir son engagement.

Maintenant que nous avons placé la perspective du sublime à l'intérieur d'une vision chrétienne, en ayant cherché à la définir, à l'articuler à la philosophie et à la théologie, nous proposons d'adopter un mouvement centrifuge qui va chercher à étudier sublime et connaissance de Dieu, sublime et connaissance de la réalité, sublime et connaissance de l'homme.

La nature admirable et terrible de Dieu

Les véhicules communs de la beauté et du sublime

Dans un travail fait à propos de la beauté⁴, nous avons constaté que deux véhicules étaient utilisés pour servir à la manifestation de la beauté divine : celui des demeures de Dieu à l'intérieur de la création et celui des apparitions de Dieu à l'homme.

Avec le premier, nous nous tournons d'abord vers le jardin d'Éden qui est le lieu d'une beauté primordiale, puis vers le tabernacle et le Temple qui ont pour rôle d'être, pour l'Israélite fidèle, des ré-évoqueries de cette beauté primordiale. Ces deux demeures de l'Éternel ont été faites d'après un modèle donné de façon à ce que la ré-évoquery soit efficace et que l'Israélite fidèle puisse en retour vivre une consolation suite à l'éviction du jardin des premiers parents.

Maintenant, si nous regardons des passages comme Hébreux 8,1.5 ; 9,24 il nous est parlé du « véritable tabernacle ». Ce « véritable tabernacle » nous parle du sublime-divin dans la thématique de

⁴ Olivier Barrucand, *Essai sur Dieu, la beauté et le péché*, FJC, Aix-en-Provence, 2015. Il n'est pas possible dans le périmètre de cet article d'envisager une discussion détaillée entre « Beauté » et « Sublime ». Pour les personnes intéressées nous proposons des pistes de lecture : *The Beauty of the Infinite* de D. Hart (Eerdmans, 2003), *L'esthétique de Calvin* de L. Wencelius (« Les belles lettres », 1937), *Introduction à la philosophie esthétique* de M. Sherringham (Petite Bibliothèque Payot, 1992), *Introduction aux arts du beau* d'É. Gilson (Librairie philosophique J. Vrin, 1963) et enfin *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* d'E. Burke (Librairie philosophique J. Vrin, 2014).

la demeure et fait apparaître ce que nous appelons une « différence de registre » entre un céleste et un terrestre, avec un céleste modèle du terrestre. Cette différence porte aussi avec elle une différence d'expérience pour l'homme, entre demeure céleste de Dieu et demeures terrestres de Dieu. Elle s'illustre dans l'expérience de Jacob en Genèse 28,17. Alors qu'il se réveille de sa vision « il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! C'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte des cieux ». La demeure divine est sûrement sublime, mais son séjour y est aussi terrible et redoutable.

Nous avons vu dans notre définition le caractère admirable du sublime sans qu'apparaisse son caractère terrible. C'est ici le cas maintenant et nous allons pouvoir le développer en regardant maintenant le sujet des théophanies, deuxième véhicule commun à la beauté et au sublime.

À son propos, nous pouvons parler des belles apparitions de Dieu et de ses apparitions terribles. Si nous cherchons à articuler théophanies et beauté, il faut en convenir : toutes les théophanies ne conviennent pas. Les belles apparitions de Dieu ne forment pas le tout des théophanies. Quand il y a beauté dans la théophanie nous suivons un commentaire de Calvin en guise de leçon : la beauté est alors « suggestion d'une beauté plus grande, celle de Dieu lui-même⁵ ». Et cette beauté divine, nous l'interprétons comme un éclat du sublime-divin, éclat capable de ravir tous nos sens d'admiration.

La perspective du sublime nous permet d'interroger toutes les théophanies et de porter notre attention sur deux éléments : le sublime-terrible du spectacle des théophanies et le sublime-terrible des mots de la théophanies⁶. Le sublime du spectacle des théophanies nous permet d'exprimer la chose suivante : que Dieu choisit d'habiller sa transcendance d'un sublime-terrible fait d'obscurité, de nuée, d'éclairs, de tonnerres... car il est jaloux de sa transcendance, jaloux de sa nature exclusive de souverain à l'égard de toute la création. Se faisant, il s'assure que les effets chez celui qui le contemple seront ceux attendus et souhaités : la crainte, l'humilité, la vénération et le respect. Le sublime-terrible des mots de la théophanie, quand par exemple Dieu menace d'une mort irrévocable tous ceux qui s'approcheront de la montagne du Sinaï (Ex 19,12-13), nous fait aborder autre chose,

⁵ Jean Calvin, *Commentaries on the four last books of Moses*, Calvin's Commentary, vol. I, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 2005, p. 232 à propos d'Exode 24,9-11.

⁶ Ici l'interaction avec la réflexion de Burke peut être assez étroite. Voir Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014.

à savoir les paroles par lesquelles Dieu illustre sa haine parfaite contre le mal et sa colère parfaite contre le péché. Dieu donne de contempler par ses paroles son parfait rejet du péché et sa parfaite colère à son sujet, haine, rejet et colère qui devraient en retour nous donner de partager une « sainte horreur » du péché et du mal, et à nouveau nous remplir de crainte, d'humilité et de respect.

Les véhicules spécifiques du sublime

Les véhicules spécifiques du sublime concernent les récits des actes divins lorsqu'ils sont qualifiés de façon telle que nous sommes dans l'enceinte du sublime. Cela concerne le livre des Psaumes et le livre de Job où nous contemplons les « choses grandes et insondables » et les « merveilles sans nombre » de Dieu (Jb 5,9-16 ; 9,10).

Le livre des Psaumes est le livre qui peut nous permettre de voir à l'œuvre la perspective existentielle du sublime. Nous avons dit qu'elle était faite de trois choses : la manifestation de la présence alliancielle de Dieu, sa réponse faite d'un engagement dans l'obéissance et sa réponse faite d'une contemplation des perfections divines qui profite en retour à l'engagement. Alors nous nous interrogeons : Quelles figures a revêtu la manifestation de la présence alliancielle de Dieu ? Quelles réponses ont été données ? Sur quelles perfections les psalmistes se sont-ils arrêtés ?

Nous pouvons discerner quatre figures, celles de Dieu le Roi-Créateur, de Dieu le Souverain, de Dieu le Rédempteur et de Dieu le Guerrier divin. La dernière mérite d'être soulignée car elle nous est peut-être la moins familière. Les psalmistes s'attendent à ce que Dieu vienne fondre sur leurs ennemis et les mettre en déroute en leur inspirant terreur et crainte. Dans notre perspective du sublime, nous avons envisagé le sublime-terrible de Dieu et nous ne sommes donc pas gêné de trouver ce motif. Lorsque le Roi-Rédempteur Guerrier divin est appelé par les siens, c'est la haine que Dieu nourrit contre le mal qui est invoquée (Ps 5,2.5-7). La représentation poétique du Guerrier divin se nourrit des éléments de la théophanie du Sinäi qui nous ont reliés au sublime-terrible divin (Ps 18,7-15 ; 68,2-9 ; 77,17-21).

En réponse, Dieu le Roi-Créateur demande la louange, la consécration, le souci de lui plaire, la joie. Dieu le Souverain demande l'honneur de la part de tous. Dieu le Rédempteur demande la publication de la louange, de la justice et du salut venant de lui, et face à l'adversité une réponse de confiance et d'espoir en lui seul pour la délivrance. Dieu le Guerrier divin inspire une crainte profonde face

à sa puissance et l'assurance chez le psalmiste qu'il est suffisant pour toutes les situations de la vie.

Les perfections de Dieu le Roi-Créateur sont son indépendance, sa transcendance et sa présence au milieu de son peuple. Dieu le Souverain est contemplé dans sa sagesse et sa bonté, dans la richesse de son amour pour son peuple qui se décline en droiture, équité, justice, pardon, patience, compassion. Enfin les psalmistes contemplent Dieu le Guerrier divin qui établit les intérêts de son royaume où se retrouvent droiture, justice et équité, ainsi que le combat contre le mal.

Dans le livre de Job, Éliphas est cet ami de Job qui veut l'entraîner dans sa souffrance à avoir recours à Dieu car il fait « des choses grandes et insondables, des merveilles sans nombre » (Jb 5,9). Pour porter cette exhortation, il lui demande alors de considérer : les actes de providence et de création de Dieu qui évoquent sa puissance et sa bonté, sa gouvernance qui évoque sa souveraineté, et son jugement moral sur les affaires des hommes qui témoigne de sa sainteté et de sa sagesse. Éliphas veut donner à Job de voir le sublime-divin comme une source d'espérance.

Mais Job se trouve être dans ce que nous pouvons appeler un sublime-terrible de la souffrance, où celle-ci est tout autant physique, sociale, spirituelle, émotionnelle. Et Job se tourne aussi vers le sublime, vers celui du caractère terrible et insondable de la majesté divine face aux contradictions de sa réalité. Job veut contempler un sublime divin qui le dépasse pour persévérer dans la foi, mais il a une conscience qui se doit d'être dénouée.

Alors Dieu va lui-même s'adresser à Job dans deux discours et lui proposer un choix (Jb 38,1–39,5 ; 40,1–41,25). Dans un sublime-terrible des circonstances, il s'agit d'accepter qu'il en est ainsi et croire que le Roi-Créateur est en mesure d'englober ce sublime-terrible au sein de son propre sublime. Job est invité à s'en remettre à lui avec confiance. La solution est pratique et non théorique et le sublime-divin apparaît comme une théodicée et une source de réconfort dans la souffrance.

L'ordre et la symétrie de l'univers

Deux registres de réalité

Quand il s'agit d'en venir au sublime et à la connaissance de la réalité nous proposons de nous appuyer sur la thématique des deux registres de la réalité que nous avons évoquée à propos des demeures de Dieu.

Nous pensons que nous sommes plus qu'avec une simple thématique mais avec une structure réelle de la réalité, à savoir que la réalité dans son étendue ne s'arrête pas à ce qui est terrestre, immanent et visible, mais qu'elle englobe aussi ce qui est céleste, transcendant et invisible.

Dans cette compréhension de la réalité, nous désignerons le registre céleste comme ce qui est de l'ordre du plus grand et du plus parfait, ce qui est le plus proche du sublime-divin et qui est créé sans intermédiaire humain où terrestre. Il peut être qualifié d'original, de fondement, de réalité première. Il est fondé en celui qui est « le Véritable » (Ap 3,7), là s'y trouve « le sanctuaire et le véritable tabernacle dressé par le Seigneur et non par un homme » (He 8,2), et là s'y exerce le ministère ordinaire des chérubins, des séraphins et des anges.

Le registre terrestre possède une différence d'origine et de genre, et de plan. Il peut être considéré comme la réplique dérivée et dépendante du registre céleste. Là s'y trouvent la mer, la terre, le ciel et les cieux des cieux, là s'y trouve l'homme qui possède un caractère adapté à l'existence des deux registres, là s'y trouvent les demeures terrestres de Dieu, et là enfin s'y exerce le ministère extraordinaire des anges et s'y produisent les miracles.

Fermer la question du sublime-terrible de la nature ?

Cette compréhension des deux registres de la réalité permet de « fermer » la question du sublime-terrible de la nature qui a mobilisé Burke, tant nourri l'art romantique, et qui inquiète nos contemporains à chaque fois qu'un événement « cataclysmique » se produit dans notre réalité terrestre. Il faut voir que ce sublime ne se produit qu'au niveau terrestre de la réalité, quand le niveau céleste qui est le fondement et la réalité première ne s'en trouve être nullement affecté. Ce sublime-terrible n'a pas pour vocation d'engendrer la même réponse chez le fidèle et chez l'incrédule.

La Bible invite le fidèle à prendre d'autres lunettes que celles de l'empirisme ou du naturalisme pour contempler ce sublime-terrible (Ps 46,2-4). L'évocation du sublime-terrible de la nature par le psalmiste est l'occasion, le prétexte, pour célébrer sa sécurité en Dieu le refuge. Le fidèle est invité à considérer que c'est Dieu lui-même qui a posé une limite au sublime-terrible de la nature, et que celui-ci ne peut aller au-delà de ce qu'il a lui-même fixé (Jr 5,22). Qu'est-ce que le fidèle pris dans la tempête est donc invité à faire ? À faire appel à Dieu son refuge, à l'Éternel qui le délivre, qui arrête la tempête et ramène le calme (Ps 107,23-30).

Mais les choses s'articulent différemment pour l'incrédule. Les paroles d'Élihu à Job nous semblent lumineuses. Parlant des nuages et de leurs évolutions il dit (Jb 37,13) : « C'est comme une verge dont il frappe sa terre, ou comme un signe de son amour, qu'il les fait apparaître ». Il y a une autre nature du sublime-terrible de la nature, celle d'être « une verge dont il frappe la terre » pour juger l'incrédule pris comme un ennemi. Le sublime-terrible de la nature constitue un avertissement pour l'incrédule qui doit le conduire à la repentance. Si le sublime-terrible de la nature est porteur de leçon pour l'incrédule, c'est qu'il l'instruit de la fragilité et de la faiblesse de l'homme face à certains éléments, d'une certaine contingence de la vie. Enfin, si le sublime-terrible de la nature est celui où la terre est bouleversée, celui où les montagnes chancellent, il n'est que le bord d'un sublime encore plus terrible qui est celui où, au jour de l'Éternel, des événements naturels encore plus grands et terribles se produiront (Jl 2,31 ; Mt 24,29 ; Mc 13,25 ; Lc 21,26).

L'inscription du sublime du registre céleste dans le registre terrestre

Puisque nous avons qualifié le sublime du registre céleste comme étant original, fondement, réalité première, il est légitime de nous poser la question de savoir si ce sublime s'inscrit d'une façon ou d'une autre dans la réalité terrestre, s'il existe une « révélation générale » du sublime du registre céleste dans le registre terrestre. Cette révélation correspondrait au caractère adapté de l'homme aux deux registres, en particulier son caractère adapté au registre céleste, à ce que nous pourrions appeler une dimension transcendante de l'homme, et elle aurait valeur de témoignage pour l'homme.

Comme première piste pour cette révélation, nous proposons une étude de Kline sur le prologue de la Genèse⁷. Il constate que le double registre céleste/terrestre est présent dès le début de la Bible et qu'il se manifeste dans toute la suite. Sur cette base il dégage trois relations de répllication entre le registre céleste et le registre terrestre. La première concerne les éléments des trois premiers jours de la création qui signalent le registre céleste : la lumière, la voûte et les arbres. La seconde concerne les éléments des jours suivants qui s'associent au règne royal du Créateur : les luminaires, les créatures et l'homme à l'image de Dieu. La troisième repose enfin sur l'identification de

⁷ Meredith G. Kline, *Space and Time in the Genesis Cosmogony*, [en ligne] <http://meredithkline.com> (consulté le 3 avril 2018).

deux triades de jours I, II, III et IV, V, VI et une correspondance deux à deux des jours : I-IV, II-V et III-VI. Les jours I-IV signalent le registre céleste, les jours III-VI le registre terrestre et les jours II-V sont mixtes. Kline en conclut qu'avec la mise en place de ces relations il est offert à l'homme la possibilité d'un raisonnement analogique pour obtenir une description figurative du céleste à l'aide des éléments du terrestre. Ainsi, même si le sublime-céleste dépasse les capacités de représentation de l'homme, il est possible de l'exprimer tout de même dans les catégories du langage en ayant recours de manière analogique à la métaphore et à la figuration. De plus ces relations jouent le rôle de points de départ terrestres d'une contemplation du sublime-céleste. Dans le registre terrestre l'homme prend par exemple la lumière du jour comme point de départ pour ensuite s'élever jusqu'à Celui qui habite une lumière inaccessible. Et quelle action en retour si ce n'est l'admiration du Roi-Créateur et la louange donnée à son nom⁸ ?

Comme seconde piste, nous proposons de nous arrêter sur cette capacité qu'a le sublime d'être au-delà de la représentation de l'homme. Nous proposons qu'il existe providentiellement mis en place dans le registre terrestre des éléments créés destinés à mettre l'homme face à cette incapacité et face à la petitesse de son échelle. Ces éléments partagent trois mêmes propriétés : ils présentent un incommensurable à l'homme qui est ainsi dépassé dans ses capacités, ils présentent un indomptable à l'homme qui est ainsi mis face à la petitesse de son échelle, et ils présentent aussi à l'homme, par rapport à lui-même, une différence d'origine, de genre et de plan qui est parallèle à celle qui existe entre le registre céleste et le registre terrestre. Ces trois éléments forment un triplet, il s'agit du ciel, de la terre et de la mer⁹. La première leçon pour l'homme est qu'il lui est donné de contempler dans ce triplet un sublime inaccessible et qu'il se trouve ainsi être gardé de l'orgueil et de l'envie de faire de lui-même la norme ultime. La seconde leçon rejoint ce que nous avons dit à propos des relations de réplification : au travers du triplet un raisonnement analogique va aussi être possible, où l'homme va pouvoir

⁸ Autre leçon salutaire : cette contemplation met toujours le terrestre en second face au céleste. L'homme ne doit pas adorer la nature en tant que telle (Dt 4,19).

⁹ Incommensurable : ciel = les étoiles (Gn 15,5 ; 22,17 ; 26,4 ; Ex 32,13), mer = la profondeur (Jb 38,16), terre = la poussière (Gn 13,16 ; 22,17).

Indomptable : ciel = le soleil (Jb 27,20), terre = le Behemoth, mer = le Leviathan (Jb 40-41).

Différence d'origine, de genre et de plan : triplet créé lors des trois premiers jours qui concernent les royaumes de la création, homme créé au sixième jour.

prendre les éléments « sublimes » de ce triplet pour exprimer le caractère « sublime » des attributs divins. Ainsi cette déclaration dans le livre de Job (Jb 11,7-9) : « Prétends-tu sonder les pensées de Dieu, parvenir à la connaissance parfaite du Tout-Puissant ? Elle est aussi haute que les cieux, que feras-tu ? Plus profonde que le séjour des morts : que sauras-tu ? La mesure en est plus longue que la terre, elle est plus large que la mer ».

L'homme : un terrien à l'image du sublime-divin

Trinité et anthropologie biblique

La lecture du livre de Hughes *The true image*¹⁰ a été déterminante pour aborder le sujet du sublime et de la connaissance de l'homme. Nous y avons trouvé un principe que nous avons décidé de suivre, à savoir celui de chercher à relier l'homme à Christ dans son anthropologie selon une liaison qu'il exprime ainsi :

L'identité authentique de l'homme ne peut être saisie seulement qu'au travers de la connaissance de la relation de l'homme à Christ, une relation qui, loin d'avoir son commencement dans l'incarnation du Fils de Dieu à Bethléem, s'étend aussi loin que la création elle-même, et même au-delà dans la distinction éternelle au sein de l'unité de la Trinité entre les personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit¹¹.

Nous avons exploré cette distinction en considérant à la fois la Trinité ontologique et la Trinité économique. Dans la première nous avons choisi la distinction éternelle entre la Paternité, la Filiation et la Procession et dans la seconde celle entre la Décision du salut, l'Accomplissement du salut et l'Application du salut.

À l'aide de cette double distinction nous sommes parvenu à situer, à chercher une source, un fondement en Dieu à la double dimension d'admiration pleine d'enthousiasme et de crainte pleine de révérence que nous trouvons dans le sublime.

Nous proposons de considérer que l'admiration pleine d'enthousiasme prend sa source dans la glorification mutuelle qui existe de toute éternité entre les Personnes de la Trinité, glorification mutuelle que nous plaçons même à la base du sublime-divin, à la base de cette indépendance de Dieu à laquelle nous l'avons rattaché.

¹⁰ Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image*, Grand Rapids (MI)/Leicester (UK), Eerdmans/IVP, 1989.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

Nous proposons de considérer ensuite que la crainte pleine de révérence prend sa source dans la déférence mutuelle qui existe de toute éternité entre les Personnes de la Trinité, déférence mutuelle que nous définissons comme la volonté chez les Personnes de la Trinité de se servir les unes les autres.

Ainsi l'homme possède au-dedans de lui, parce qu'il est à l'image de Dieu, une version « analogique » et dépendante, à l'échelle de la créature, des dispositions qui existent entre les Personnes de la Trinité qui vivent de toute éternité la glorification et la déférence mutuelle. De là viennent ces sentiments de joie, d'admiration enthousiaste, de crainte révérentielle et ses actions de louange, d'adoration, de consécration, d'obéissance et d'engagement que nous avons associés à l'expérience du sublime dans ses visages admirable et terrible.

Étude du Psaume 8 et inscription du sublime chez l'homme

Nous nous sommes posé la question suivante : pouvons-nous envisager un sublime-originel chez l'homme ? La recherche d'une réponse nous a conduit à l'étude du Psaume 8 qui nous a montré qu'à propos du sublime et de la connaissance de l'homme interviennent trois éléments : la distinction des deux registres céleste/terrestre, l'image de Dieu en l'homme et la position de l'homme dans la réalité créée. L'inscription du sublime chez l'homme sera à l'intersection des trois.

Quand nous lisons les versets 4 et 5 du psaume nous sommes obligé de conclure qu'il n'y a pas de « sublime-originel-original » chez l'homme au sens du registre céleste. Au regard du double registre céleste/terrestre l'homme est un « terrien » de nature et il appartient au registre terrestre.

Mais le verset 6 ouvre une autre perspective qui est celle de l'homme à l'image de Dieu. Et Calvin dira à ce propos que l'homme possède « un état divin et céleste¹² ». En affirmant bien le caractère incommunicable de la perfection divine, l'image de Dieu en l'homme conduit à une certaine « communicabilité ». Les spécialistes qui ont cherché à formuler cet état ont pensé à l'indépendance que l'homme acquiert à l'âge adulte, à la différence créationnelle de l'homme qui lui donne un libre-arbitre, et qui sont à l'image de l'indépendance de Dieu. A été ajouté aussi la capacité qu'a l'homme à la fois de se

¹² Jean Calvin, *Commentaries upon the book of Psalms*, Calvin's Commentary, vol. IV, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 2005, p. 100.

souvenir du passé et de se projeter dans l'avenir qui est une certaine image de l'éternité de Dieu. Remarquons aussi que l'homme possède une certaine continuité de pensée avec les pensées de Dieu et l'image de l'omniscience de Dieu peut être envisagée.

Le verset 7 fait enfin référence au mandat de domination que l'homme a reçu. En lien avec ce mandat nous pensons que l'homme a été doté de deux aptitudes qui peuvent tendre au sublime : l'incommensurable et l'indomptable. Certains hommes se montrent « sublimes » quand une qualité qui apparaît limitée chez la plupart d'entre nous semble comme tendre vers l'infini chez eux, comme la créativité musicale d'un J.-S. Bach par exemple. D'autres se montrent « sublimes » quand rien ne semble venir les « dompter » dans ce qu'ils décident d'entreprendre : la taille de ce qui est à faire n'est pas une limite, ni les difficultés à vaincre ou les efforts à déployer.

Il est donc possible de parler d'un sublime chez l'homme, mais qui ne fait que souligner la bonté de Dieu qui a décidé de souffler un souffle de vie dans une créature qui n'était que terrestre, qui a décidé de la faire à son image et de lui donner la domination sur sa création.

Aller plus loin dans le côté structurant du sublime chez l'homme

Nous entrons ici sur un terrain de recherche et de réflexion et ce qui suit a valeur de propositions soumises à la discussion. Nous avons vu que l'homme possède en lui-même des dispositions à l'admiration, à la crainte et aux actions qui y sont liées et qu'il est possible de parler d'un sublime chez l'homme. Mais pouvons-nous chercher à qualifier les choses de façon plus précise ?

Nous avons cherché à le faire en prenant comme point de départ les fonctions de l'homme à l'égard de Dieu qui sont celles d'être Prophète, Roi et Prêtre, et une partie du contenu que Hughes donne à l'image de Dieu en l'homme en retenant les dimensions de la Personnalité, de la Rationalité, de la Moralité, de la Spiritualité et de la Créativité.

Les fonctions de l'homme Prophète, Roi et Prêtre créent ce que nous nommons des déterminations anthropologiques externes qui sont pour lui respectivement les aptitudes à la Communication, l'Action et la Communion¹³.

Pour ce qui est des cinq dimensions de l'homme, nous les nommons des déterminations anthropologiques internes. Nous invoquons ensuite une régularité sous-jacente de l'homme pour entreprendre de chercher à éclairer la dimension de la Spiritualité de l'homme à partir d'une autre dimension qui peut nous être plus connue de par le témoignage biblique qui lui est rendu.

Nous avons retenu la dimension de la Moralité chez l'homme et avons constaté qu'il y a dans ce cas de la Moralité de l'homme un engendré et un antécédent en l'homme qui a sa fondation en Dieu : l'œuvre de la loi (Rm 2,14-15) qui est à l'image de la sainteté de Dieu. Cet engendré a des conséquences : les opérations de la conscience et le « motif de conscience » (1 P 2,19) qui vient faire naître chez l'homme une obligation. Le tout se traduit par des actions et des sentiments tels que peut nous l'illustrer un texte comme 2 Corinthiens 7,10-11. L'homme est dans un environnement qui est un environnement éthique et moral créé par le Dieu qui est saint et il possède une fonction interne qui est celle de la conscience. Cela fait envisager en lui un certain nombre de sentiments et d'actions qui ne doivent rien au hasard (l'accusation ou la défense dans les pensées selon Romains 2,15) et qui engendrent à leur retour des actions, d'autres sentiments connexes ou des attitudes (la tristesse, l'empressement, la justification, l'indignation, la crainte, le désir ardent, le zèle, la punition selon 2 Co 7,10-11).

Pouvons-nous à partir de là éclairer la dimension de la Spiritualité de l'homme en ayant recours à l'analogie avec la Moralité ? Par analogie à l'œuvre de la loi, à la fonction de la conscience et aux actes et sentiments « selon Dieu » (l'expression est en 2 Co 7,9), nous proposons le principe de religion, une fonction que nous pouvons appeler la « sublimité¹⁴ », et un ensemble d'actes et de sentiments religieux « selon Dieu ».

Principe de religion, fonction de la « sublimité », actes et sentiments religieux « selon Dieu »

Le principe de religion est lié à la détermination anthropologique externe de la Communion de l'homme avec Dieu et nous dirons qu'il est chez l'homme la connaissance engendrée et antécédente en lui du sublime-divin, de Dieu qui est la vie même, l'Incréé

¹⁴ Pour rester dans notre champ lexical du sublime, mais elle pourrait très bien s'appeler la « spiritualité », au risque du double emploi avec la dimension de la Spiritualité.

et Celui qui possède une conscience personnelle parfaite. Cette connaissance induit pour l'homme en retour la connaissance de lui-même comme d'une créature qui a reçu la vie et qui possède d'elle-même une conscience qui lui a été donnée et qui lui sert de témoignage. Ayant cette connaissance de Dieu et cette connaissance de lui-même, l'homme a aussi une connaissance de la réalité qui l'entoure. Il se comprend comme étant profondément « terrien » et créature, et comprend l'affinité qu'il a avec le reste de la réalité créée. Mais ayant la connaissance du sublime-divin il comprend aussi que la réalité ne se limite pas à ce qu'il constate par ses sens ou à ce qu'il se représente, mais qu'il y a un autre registre qui est céleste avec lequel il peut entrer en relation, et où se trouve la demeure du Dieu sublime qui est son Créateur.

La fonction de « sublimité » est liée à la détermination anthropologique externe de la Communication de l'homme avec Dieu. Elle est en l'homme le témoignage du principe de religion. Ce témoignage est double : d'une part l'homme reçoit l'assurance de la perfection et de la gloire divine ainsi que de la perfection des intentions divines à son égard. Un Dieu sublime résidant dans une gloire parfaite ne peut être animé que par l'amour et la bonté. D'autre part, si le principe de religion crée une obligation de l'homme à l'égard de Dieu, cette obligation est « régulée » par le paradigme qui règle les relations de la Trinité économique et qui est paradigme de toute relation, à savoir celui de la déférence mutuelle. Ainsi la fonction de la « sublimité » rend l'homme redevable d'un devoir envers Dieu, mais le paradigme de la déférence lui donne l'assurance qu'il sera traité avec respect et égard.

Restent enfin les actes religieux et les sentiments « selon Dieu ». Nous replaçons ici ce que nous avons dit dans le cas de la Trinité et de l'anthropologie biblique : tout est chez l'homme traduction à l'échelle de la créature de ce qui existe entre les Personnes de la Trinité. De la glorification mutuelle viennent louange, adoration, gratitude, admiration, émerveillement, joie et amour. De la déférence mutuelle viennent obéissance, dépendance, engagement, crainte et humilité.

Nous n'observons donc pas chez l'homme un « phénomène religieux » qui serait la survenue de quelque chose qui est présenté parfois comme ayant les contours de l'inattendu et de l'inexplicable. Nous pensons au contraire que nous pouvons nous attendre à ce qui se produit dans l'homme au nom d'une fonction qui est présente en lui, qui agit selon un archétype qui est trinitaire, et qui témoigne d'un principe de religion qui est défini. À cette fonction correspondent des

actions et des sentiments qui sont aussi selon un archétype divin trinitaire.

Conclusion

Quels sont les fruits que nous retirons d'une perspective du sublime en théologie ? D'abord notre connaissance de Dieu est illuminée par la lumière de sa perfection, même dans ses couleurs les plus terribles. Ensuite la paix est trouvée dans les tremblements du monde et le possible désastre cède la place en la confiance dans un contrôle divin. La possibilité que possède l'homme terrien de se sublimer est aussi expliquée. Enfin, l'homme sait que son office sacerdotal est fait de louange, d'adoration, d'obéissance et d'engagement dans l'amour, la joie, l'admiration enthousiaste et la crainte révérencielle face au Dieu sublime dont il est fait à l'image.

Quelle est la valeur de ce premier essai d'intégration ? Nous voyons que Dieu a donné un caractère de révélation même à ce qui dépasse les facultés de représentation de l'homme. Nous découvrons que le sublime-divin possède une valeur parénétiqque dans le sublime-terrible des circonstances. Nous apprenons que le sublime-terrible peut aussi être un point de contact pour notre discours apologétique. Finalement le sublime nous fait sortir d'une vision un peu trop « phénoménale » du « phénomène religieux ». Celui-ci est une réalité providentiellement ordonnée à l'image d'une objectivité divine.

Quelles suites donner à ce travail ? Il pourra être intéressant de mettre en lien le sublime avec l'histoire de la rédemption et son motif Création-Chute-Rédemption. Ainsi lors de la Chute, quelle stratégie de Satan, quelle usurpation du sublime-divin par l'homme, quelle désorientation de la fonction de sublimité ? Dans la Rédemption, comment Jésus le second Adam restitue-t-il le sublime à son légitime propriétaire, quelle articulation entre le sublime de l'âge présent et celui de l'âge à venir ? Voilà des questions d'intérêt. De même que de chercher, dans une perspective plus existentielle, à explorer plus en avant la distinction entre sublime et beauté à l'échelle de l'expérience ou pousser la réflexion théologique que nous pouvons avoir à propos de l'expérience du sublime pour le fidèle.



